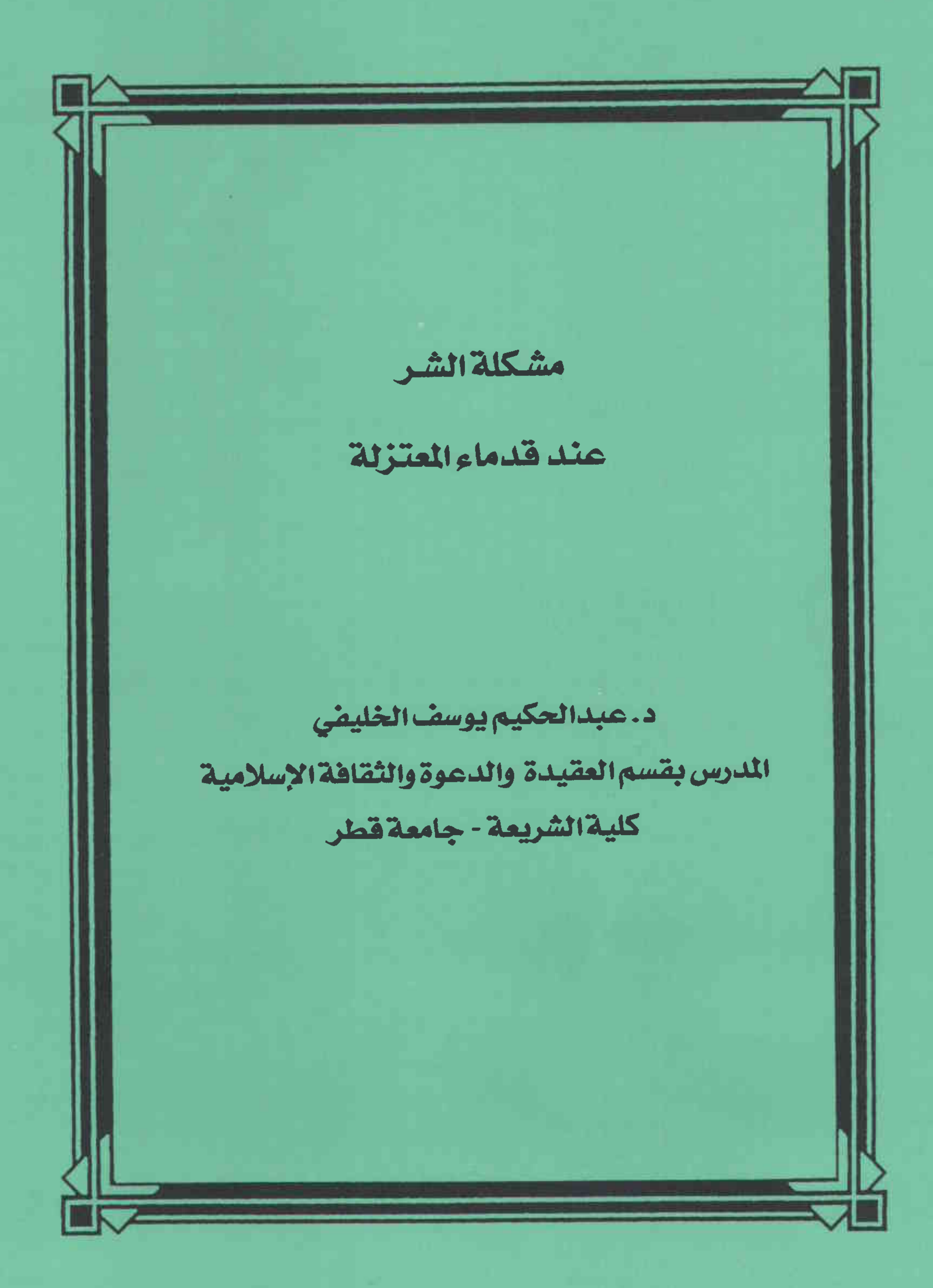


مشكلة الشر

عند قدماء المعتزلة

د. عبدالحكيم يوسف الخليفي

المدرس بقسم العقيدة والدعوة والثقافة الإسلامية

كلية الشريعة - جامعة قطر

مقدمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده.

تعتبر مشكلة وجود الشر في العالم إحدى المشاكل الفلسفية الرئيسية التي كانت محط أنظار الفلاسفة قديماً وحديثاً. فالشر موجود على نطاق واسع في العالم؛ سواء كان ذلك في شكل اعتداء الناس بعضهم على بعض، أو في صورة كوارث طبيعية كالزلازل والبراكين، أو في هيئة آلام وأمراض جسدية ونفسية تنتاب المرء في مختلف مراحل حياته. والمشكلة كما طرحت في الفكر الفلسفي القديم باختصار هي: كيف يمكن التوفيق بين وجود إله خير تمام الخيرية قادر كلي القدرة من جانب وبين وجود الشر من جانب آخر؟ فخيرية الله سبحانه تعني استحالة أن يكون هو مصدراً لكل هذه الشرور في العالم؛ وكونه قادراً يبعث على التساؤل لماذا لا يرفع هذه الشرور من العالم. والمشكلة وإن كانت فلسفية في الأساس إلا أنها ألقت بظلالها على مختلف الأديان والنحل. إذ نجد لها إجابات متعددة لدى مفكري الأديان وأتباعها سواء قبل الإسلام أو بعده[1]. وفي هذه الورقة سأتناول كيفية معالجة المشكلة عند قدماء المعتزلة.

إن تحديد الإطار الزمني للبحث بالمعتزلة الأوائل يطرح أمام الباحث عدة مشاكل. وأولى هذه المشاكل هي ندرة النصوص. ذلك أننا لا نتوفر على مؤلفات أئمة الاعتزال المتقدمين؛ إذ كل ما لدينا عبارة عن أقوال متناثرة، ونصوص محدودة حفظتها لنا كتب المقالات. أضف إلى ذلك أن كثيراً من أقوالهم وآرائهم قد نقلت إلينا بواسطة كتب خصومهم، ولا يأمن المرء أن تكون الخصومة قد فعلت

---

(١) انظر على سبيل المثال: **المقدمة في فلسفة الدين**، لأديب صعب، الفصل السادس، حيث يستعرض بعض الحلول التي تناولت هذه المشكلة.

في تشويه النقل أو تحريفه. وعليه فإن قصارى ما يطمح إليه الباحث في مثل هذه الظروف هو القيام بمحاولة إعادة بناء وتركيب لموقفهم الفكري، وذلك من خلال ما هو متاح من هذه الأقوال المتناثرة. وبالنسبة إلى المصادر فقد كان اعتمادي بصفة رئيسية على كتب المعتزلة مثل **المغني وشرح الأصول الخمسة** للقاضي عبدالجبار، ومن كتب المقالات والفرق على كتابي **مقالات الإسلاميين** للشيخ أبي الحسن الأشعري **والملل والنحل** للشهرستاني.

لقد عرف عن المعتزلة جهودهم في التصدي للحملات التي شنها أصحاب الديانات السابقة على الإسلام. فحفظت لنا كتب المقالات والتاريخ مناظراتهم مع المانوية والزنادقة والبراهمة وغيرهم[1]. وقد عرف عن المانوية قولهم بإلهين: إله للخير، وإله للشر، وقد كان هذا هو الحل الذي قدمته هذه الفرقة لحل مشكلة وجود الشر في العالم. ولا شك أنه من خلال هذه المناظرات تعرف المعتزلة على أفكار هذه الفرقة وبالتالي فإن هذه المناقشات تكون قد ساعدت المعتزلة على بلورة رؤيتها للمشكلة، وباتالي تقديم حل لها وذلك في إطار أصولهم الخمسة خصوصاً أصلي التوحيد والعدل[2].

تعرض مشكلة الشر نفسها على المعتزلة من خلال نوعين من الشرور: فهناك شرور تصدر عن الإنسان كالكفر والمعاصي من قتل وسرقة وغيرها مما يكون الفاعل فيه الإنسان، ويمكن تسميته اصطلاحاً بالشر الخلقي. ثم هناك نوع آخر من الشرور مما لا دخل للإنسان فيه كالأمراض والاسقام والكوارث الطبيعية كالزلازل

---

(١) انظر: **الانتصار**، للخياط المعتزلي، حيث ينقل بعضاً من النقاش الذي كان يدور بين النظام وهذه الفرقة في الصفحات٣٠، ٣١، ٣٨، ٣٩، ٤٢، ومواضع أخرى.

(٢) يرى بعض الباحثين ان مبدأ العدل الذي عرفت به المعتزلة جاء في معظمه رد فعل على موقف التنويه في نسبتهم ما يحدث في العالم من شرور إلى إله آخر غير إله الخير. انظر **في علم الكلام**، أحمد محمود صبحي، ص١٤٩.

والبراكين مما يكون الشر فيه ناشئاً عن العوامل الطبيعية ، ويمكن تسميته بالشر الطبيعي، وبالفعل ففي تناولهم لمشكلة الشر نجد أن المعزلة قد ميزوا بين هذين النوعين من الشرور، سواء كان تمييزهم هذا من جهة الفاعل لهذه الشرور، أو كان تمييزهم لها من جهة اعتبارها شراً حقيقياً أم لا .

ينقسم هذا البحث إلى ثلاثة أقسام: يعرض القسم الأول لآراء المعتزلة في الشرور الصادرة عن أفعال الإنسان؛ في القسم الثاني أتناول آراء المعتزلة في الشر الطبيعي؛ ويتعلق القسم الثالث بالنتائج المستخلصة من هذا البحث.

****

١ - الشرور الصادرة عن أفعال الإنسان:

تجمع كتب المقالات والفرق على أن المعتزلة متفقون فيما بينهم على القول بأن الإنسان موجد لأفعاله، وأنها تحدث بقدرته. ويمكن إجمال الأسباب التي دعتهم إلى ذلك في سببين رئيسيين: الأول، تفسير التكليف. فلما ثبت عند المعتزلة من العقل والنقل أن الله عادل، وليس بظلام للعبيد، فلا يجازي الإنسان إلا على ما كان يستطيع أن يفعله من خير أو شر، أداهم ذلك إلى أن أفعال الإنسان غير مخلوقه لله تعالى، بل هي من خلق الإنسان. إذ لو كانت من خلق الله تعالى لبطل التكليف، ولكان الأمر والنهي، والثواب والعقاب باطلاً وظلما لا يليق بالله تعالى. والسبب الثاني هو أنهم وجدوا أن من بين أفعال الإنسان ما هو شر وقبيح كالكفر والقتل والظلم وغيرها. فلو كانت أفعال العباد مخلوقة لله تعالى لكان الله سبحانه فاعلاً لهذه الشرور والآثام. وهو ما يتنافى مع ماثبت لله تعالى من كونه كاملاً منزهاً عن فعل ما هو قبيح أو شر. وما يعنينا في هذا المقام هو السبب الثاني، أي كون العبد خالقاً لأفعاله لكون بعض من أفعاله قبيحاً لا يليق نسبته إلى الباري

جل وعلا. ولحسن الحظ فنحن نتوفر على جملة من النصوص تشير صراحة إلى أن هذا الجانب كان أحد الأسباب التي دعتهم إلى القول بأن الإنسان خالق لأفعاله، مما يجعل تناولنا لهذه القضية من هذا الجانب بالذات له ما يبرره. والحقيقة أن كون الإنسان موجداً لأفعاله لأن منها ما هو قبيح وشر يمثل الموقف العام والذي يشترك فيه جميع أهل الاعتزال، وإن لم يمنع ذلك من وجود بعض الاتجاهات في هذه القضية والتي قام أصحابها بدفع القضية إلى ما هو أبعد من ذلك، وهي بالتالي يمكنها أن تقدم لنا صورة عن الأبعاد المختلفة التي أخذتها هذه المسألة في الأوساط الاعتزالية.

بنى المعتزلة قولهم إن الإنسان موجد لأفعاله على كونها منها ما هو شر وقبيح مما يستحيل أن تنسب إلى الله سبحانه على أنه فاعلها على التوحيد بين الأمر والإرادة الإلهيين. فما أمر الله سبحانه به فقد أراده، وما لم يأمر به ونهى عنه فال يريد الله سبحانه وقوعه. والحقيقة أن هذا كان موقف المعتزلة منذ أن قرره واصل بن عطاء(١٣١هـ)، إذ ينقل عنه الشهرستاني أنه كان يقول بالقدر متابعاً في ذلك معبدا الجهني(٨٠هـ) وغيلان الدمشقي (١٠٥هـ). وأنه كان يهتم بتقرير قاعدة القدر أكثر مما كان يهتم بتقرير قاعدة الصفات -أي نفي صفات الباري جل وعلا. وينقل عنه أنه كان يقول: «إن الباري حكيم عارف، لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم. ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر»[1]. فالإرادة بالنسبة لله عز وجل تساوي الأمر، فما أمر الله سبحانه به فقد أراده، وما لم يأمر به لم يرده. فالكفر والمعاصي لا يمكن أن يريد الله سبحانه وجودها لأنه قد نهى عباده عنها. وهي بالتالي تقع على خلاف مراده. لأن إرادة الله تعالى يجب أن تنزه عن تعلقها بالقبيح، لأن إرادة القبيح كالأمر به، والله سبحانه منزه عن ذلك. وعليه فكل ما يقع في الأرض من

---

(١) الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ج١، ص٢٧٣.

ألوان الكفر والمعاصي يكون من فعل العبد وإرادته. وما ينقله الشهرستاني عن واصل ينسبه أيضاً لبقية شيوخ الاعتزال كأبي الهذيل العلاف(٢٣٥هـ) والنظام (٢٣١هـ) وأبي علي الجبائي(٣٠٣هـ). ويتضح هذا بصورة جلية فيما ينقله الأشعري عن المعتزلة من أنه: «أجمعت المعتزلة على أن الله لم يخلق الكفر والمعاصي ولا شيئاً من أفعال غيره»[1]. ولا شك في أن التنصيص على الكفر والمعاصي تأكيد على عدم نسبة هذه الأفعال إلى الله بوصفها أفعالاً قبيحة والله تعالى منزه عن فعل الشرور والقبائح، وفي موضع آخر يعود الأشعري لينقل لنا وجهة نظر المعتزلة بصورة أكثر تفصيلاً. يقول الأشعري:

«وزعمت المعتزلة كلها غير أبي موسى المردار أنه لا يجوز أن يكون الله سبحانه مريداً للمعاصي على وجه من الوجوه أن يكون موجوداً(؟) ولا يجوز أن يأمر بما لا يريد أن يكون، وأن ينهى عما يريد كونه. وأن الله سبحانه قد أراد ما لم يكن، وكان ما لم يرد، وأنه قادر على المنع مما لا يريد، وأن يلجىء إلى ما أراد.

وقال أبو موسى المردار إن الله سبحانه أراد المعاصي بمعنى أنه خلى بين العباد وبينها»[2]

يوضح لنا هذا النص بصورة قوية التوحيد بين الإرادة الشرعية والإرادة الكونية عند المعتزلة، فالله سبحانه لا يريد وقوع المعاصي بأي حال من الأحوال. ذلك لأنه لا يجوز أن يأمر الله سبحانه بما لا يريد وقوعه، بالضبط كما أنه لا يجوز أن ينهى عما يريد كونه. فإذا أمر بشيء كالإيمان مثلاً فقد أراد وقوعهد من العبد؛ وإذا نهى عن شيء كالكفر مثلاً دل ذلك النهي على أنه لا يرد وقوعه. فإذا وقع ما

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص١٧٦.

(٢) الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ج١، ص٢٧٣.

نهى الله تعالى عنه ولم يرد وقوعه فإن وقوعه وحصوله يكون خارجاً عن مجال الإرادة الإلهية الكونية؛ ذلك أنه لا يجوز أن يريد الله سبحانه وقوع ما نهى عنه أصلاً. فالإرادة الإلهية الكونية متساوية ومتطابقة مع الإرادة الإلهية الشرعية. ويترتب على هذا أن كثيراً مما أراد الله سبحانه وقوعه لم يقع، وأن كثيراً مما لم يرد الله سبحانه وقوعه قد وقع. فقد أراد سبحانه إيمان أبي جهل ولم يقع، كما أنه لم يرد كفره وقد وقع ما لم يرد. هذا مع الإقرار بأن الله سبحانه قادر على المنع مما لا يريد وقوعه، وأن يلجيء العباد إلى ما أراد وقوعه إلا أنه ترك ذلك للعبد. فالمعاصي غير مرادة لله سبحانه لا إرادة شرعية ولا إرادة كونية. أما بالنسبة إلى أبي موسى المردار(٢٢٦هـ) فإن تخلية الله سبحانه بين العبد والمعصية تعني عنده أن الله قد أراد وقوعها.

فموقف المعتزلة كلهم إذن، ماعدا أبي موسى المردار، يتمثل في أن الله سبحانه غير مريد لوقوع المعاصي ليس إرادة شرعية فحسب بل إرادة كونية أيضاً؛ وهي إذا وقعت فإنها تقع خارج مجال الإرادة الإلهية الكونية. إذ أن الإرادة الشرعية تساوي الإرادة الكونية. وما لا يريد وقوعه فلا يجوز أن يأمر الله تعالى به، وما يريد وقوعه فلا ينهى عنه.

لاح إذن أن موقف المعتزلة في نفيه لأن تكون هذه المعاصي من فعل الباري جل وعلا يستند على التوحيد بين الأمر الشرعي والإرادة الكونية. فلما كان الله سبحانه لا يريد الكفر والمعاصي إرادة شرعية، فهو لا يريد وقوعها بالإرادة الكونية، فإذا وقعت فإن وقوعها يكون خارجاً عن مجال الإرادة الإلهية الكونية. وبهذا تكون المعتزلة قد أخرجت الكفر والمعاصي من مجال الإرادة الإلهية وقصرتها على مجال الإرادة الإنسانية وفعلها.

وهذا وإن كان الموقف العام والذي يشترك فيه جميع أهل الاعتزال إلا أنه

يمكننا أن نرصد بعض المواقف والتي ذهب فيها أفرادها إلى ما هو أبعد من ذلك. فالنظام، كما ينقل عنه الشهرستاني، وإن اتفق مع من سبقه من المعتزلة في كون الإنسان موجداً لأفعاله من خير وشر إلا أنه زاد عليهم بقوله: «إن الله تعالى لايوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي، وليست هي مقدورة للباري تعالى خلافاً لأصحابه فإنهم قضوا بأنه قادر عليها لكنه لا يفعلها»[1]. إذن بعد أن كان الموقف المعتزلي هو أن الله سبحانه قادر على هذه المعاصي لكنه لا يفعلها بل ترك عباده يفعلونها لأنه لا يليق بكماله أن يفعلها، أصبح الموقف مع النظام هو أن الباري جل وعلا لا يفعلها لأنه غير قادر عليها. بمعنى آخر أن المعتزلة أخرجوا هذه الأفعال من دائرة الإرادة الإلهية، أما النظام فقد أخرجها من مجال القدرة الإلهية. وبذلك يقترب النظام من مذهب الثنوية في تمييزه بين مصدرين متغايرين للخير والشر.

إن موقف المعتزلة من مشكلة الشر الخلقي يمكن أن توجه إليه الملاحظات التالية:

١ - أن المعتزلة بنسبتهم الشرور الخلقية إلى الإنسان وإن تخلصوا من مشكلة نسبة الشر إلى الله عز وجل إلا أن ذلك أوقعهم في مشكلة أخرى: وهي أن جزءاً مما يحدث في هذا العالم لا يقع ضمن مجال الإرادة الإلهية وبالتالي فهي تكون غير مسئولة عن وقوعه، مما يترتب عليه القول بمحدودية الإرادة الإلهية في عالم هو في الأساس من صنعها وإبداعها.

٢ - ويترتب على هذا أيضاً القول بوجود فاعلين في العالم هما الله تعالى والإنسان مما يشكل استعادة لمذهب الثنوية بشكل أو بآخر. فنحن نعلم أن

---

(١) الشهرستاني، مرجع سبق ذكره، ج١ ص٦٧.

المعتزلة قد أبلوا بلاء حسناً في الرد على الفرق غير الإسلامية بما فيهم طائفة الثنوية. إلا أنه يبدو أن الخصم قد أثر فيهم واستطاع أن يجرهم إلى مواقعه ربما من حيث لا يشعرون. وهكذا فتفادياً لنسبة الشر إلى الله تعالى قاموا بنسبتها إلى الإنسان مما يشكل في نهاية المطاف القول بفاعلين متغايرين للخير والشر.

٣ - إن المعتزلة بجعلهم الإنسان فاعلاً للشر لم يتمكنوا من حل المشكلة بصورة نهائية. فهم أولاً يعترفون بوجود شر حقيقي في العالم يتمثل في الشرور الصادرة عن الإنسان. والمشكلة وإن كانت تتعلق بنفي نسبة الشر إلى الله سبحانه لأنه خير تام الخيرية فال يصدر عنه شر، إلا أن جزءاً من المشكلة يكمن أيضاً في أنه كيف يمكن لله جل وعلا وهو على كل شيء قدير أن يسمح للشر بأن يوجد في العالم. وما فعله المعتزلة من نسبة هذا النوع من الشر إلى الإنسان ليس إلا التفافاً على المشكلة بدلاً من مواجهتها. ذلك أن خلق الله عز وجل للإنسان وتزويده بالقدرة على الإتيان بالشر يعني إرادة الله سبحانه للشر أن يقع. فقد كان الله عز وجل قادراً على أن لا يخلق الإنسان أو على الأقل أن لا يزوده بالقدرة على الإتيان بالشر فلا يوجد شر في العالم من الإساس. فخلق الله سبحانه للإنسان وتزويده إياه بالقدرة على فعل الشر يدل على أنه قد أراد وسمح بوقوعه. والحقيقة أن موقف أبي موسى المردار منهم يوضح ذلك جلية. فالمردار، كما نقلت عنه آنفاً، لا يوافق المعتزلة على «أنه لا يجوز أن يكون الله سبحانه مريداً للمعاصي بأي وجه من الوجوه يكون موجوداً (؟)»؛ فالمعاصي وإن كانت غير مرادة لله إرادة شرعية إلا أن تخلية الله تعالى بين العبد وبين المعاصي يعني في الحقيقة أن الله سبحانه قد أراد وقوعها وحصولها، وإلا لم يخل بين العبد وبينها. فلم يتمكن الحل الاعتزالي

بتنصيبه الإنسان فاعلاً للشر من حل المشكلة، مما يرجع في نظري كون الحل الاعتزالي متأثراً بالثنوية وأنه قد جاء رد فعل عليها.

****

٢ - الشر الطبيعي:

يدخل تحت هذا النوع من الشرور كما أشرت سابقاً، الآلام والأسقام، والكوارث الطبيعية. ونلاحظ بروز اتجاهين لدى المعتزلة في تعاملهم مع الشر الطبيعي. فالاتجاه الأول ويمثله جمهور المعتزلة يعتبرها شراً بالمجاز وليست بشر حقيقي. والاتجاه الثاني يمثله عباد بن سليمان(٢٥٠هـ) والذي ينكر أن يخلق الله سبحانه ما يمكن تسميته شراً في المجاز. وينقل الأشعري خلاف المعتزلة حول هذه المشكلة كالتالي: «اختلفت المعتزلة: هل يقال إن الله خلق الشر والسيئات أم لا، على مقالتين. فقالت المعتزلة كلها إلا عباداً أن الله يخلق الشر الذي هو مرض والسيئات التي هي عقوبات. وهو شر في المجاز وسيئات في المجاز. وأنكر عباد أن يخلق الله شيئاً نسميه شراً أو سيئة في الحقيقة»[1] إن ما ينقله الأشعري هنا بصورة مقتضبة عن خلاف المعتزلة حول التعاطي تجاه مشكلة الشر يعود لكي يفصله في موضع آخر وذلك في معرض حكايته لآراء أبي علي الجبائي هذه المرة وفي مقابلة عباد أيضاً.

> «وكان يزعم (أي الجبائي) أن الله خير بما فعل من الخير، لأن من كثر منه فعل الشر قيل له شرير. وزعم أن الأمراض والأسقام ليست بشر في الحقيقة، وإنما هي شر في المجاز. وكذلك كان قوله في جهنم. وكان يزعم أن جمع فاعل الشر أشرار. وكان يقول إن عذاب جهنم ليس بخير ولا شر في الحقيقة، لأن الخير هو النعمة، وما

(١) الأشعري، مرجع سبق ذكره، ج١ص٢٨٧.

للإنسان فيه منفعة، والشر هو العبث والفساد. وعذاب جهنم فليس بصلاح ولا فساد، وليس برحمة ولا منفعة، ولكنه عدل وحكمة. .

وزعم عباد بن سليمان أن الله سبحانه لم يفعل شراً بوجه من الوجوه. ولم يقل إن عذاب جهنم شر في الحقيقة ولا في المجاز. وكذلك قوله في الأمراض والأسقام. وهو يعارض المعتزلة فيقول لهم: إذا قلتم إن الباري فعل فعلاً هو شر على وجه من الوجوه، فما أنكرتم من أن يكون شريراً»[1]

يمكننا أن نعتبر ما ينقله الأشعري عن أبي علي الجبائي في مشكلة الشر تمثيلاً لرأي المعتزلة في هذه المسألة. فنلاحظ أن الأشعري يصدر رأي عباد بقوله: «وهو يعارض المعتزلة فيقول لهم إذا قلتم . . . » ، مما يدل على أن خلاف عباد كان مع المعتزلة ممثلة في الجبائي لا الجبائي نفسه. علاوة على أن ما ينقله الأشعري عن الجبائي هنا سبق وأن نسبه إلى المعتزلة كلهم وذلك في مقابلة عباد. بالإضافة إلى أن رأي الجبائي هنا هو بعينه رأي قاسم الدمشقي المعتزلي كما ينقله عنه الخياط[2] (٣٠٠هـ). كل ذلك بالإضافة إلى ما سيظهر لنا في ثنايا البحث يجعلنا نطمئن إلى أن الجبائي في هذه المسألة كان يصدر عن رأي المعتزلة أكثر مما يصدر عن رأيه الشخصي.

ولنعد إلى النص. فالجبائي يقرر أولاً أن الله سبحانه خير وذلك بما فعل من الخير، وإن من كثر منه فعل الشر يسمى شريراً. وهنا يبرز سؤال: وماذا عن الشرور الموجودة في العالم ولا فاعل لها في الظاهر سوى الله؟ ويأتي الجواب بأن هذه الشرور ليست شراً في الحقيقة، وإنما هي شر في المجاز. ثم يقدم لنا الجبائي

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص١٩٥.

(٢) **الانتصار**، ص٦١.

التحديدات التالي لكل من الخير ولاشر. فالخير هو النعمة وما فيه منفعة للإنسان، والشر هو العبث والفساد. وبالتالي يمكننا أن نستنتج لماذا اعتبر الجبائي الشرور والسيئات شراً في المجاز. فإذا كان الشرهو العبث والفساد. والله سبحانه منزه عن العبث والفساد، وكانت هذه الآلام والأسقام من فعله، كان من اللازم أن تكون خالية من العبث والفساد وبالتالي فليست بشر حقيقي، وإن كان ظاهرها يبدو وكأنه شر. واضح أن الجبائي هنا ينطلق من مقدمة تقول بأن الله منزه عن فعل العبث والفساد، وبالتالي فهذه الشرور هي شر في المجاز. إلا أن هذا وإن كان كافياً في فهم موقف الجبائي حالياً على الأقل فإنه غير كاف لتفسير موقف عباد. فعباد فيما يبدو يرى أن القول بأن هذه الشرور شر في المجاز هو في واقع الأمر إقرار بأن الله سبحانه قد خلق ما هو شر وبالتالي فما المانع حينئذ من أن يسمى الفاعل شريراً؟

سأبدأ أولاً بتوضيح موقف الجبائي ومن خلاله سيتضح لنا بصورة أفضل موقف عباد. إن موقف الجبائي يتضح لنا إذا عرفنا وجهة نظره في العوض على الآلام والتي يتابع فيها قدماء المعتزلة. ذلك أنه بواسطة هذه النظرية أمكن للجبائي أن يتأول الشرور التي في العالم على أنها شر في المجاز. ذهب الجبائي إلى أن ما يصيب العبد من آلام وأسقام فهو حسن. والعلة في حسنه هي وجود العوض عليها. ذلك أن الله سبحانه يعوض العبد في يوم القيامة على ما ناله من آلام وأسقام. وما يقترن بهذه الآلام والأسقام من ضرر بدني أو نفسي لا يجعلها في رأيه قبيحة، إذ الألم، كما يقول: «يقبح من حيث كان ظلماً وعبثاً لا من حيث كان ضرراً»[1]، وعليه فلا يجوز أن تتجرد هذه الآلام عن عوض، إذ أنها لو تجردت عن عوض لكان الباري سبحانه ظالماً بإنزاله بعبده مثل هذه الآلام والأسقام. ولما كان الظلم والعبث منفيين عنه تعالى وجب عليه أن يعوض العبد عن هذه الآلام

---

(١) **المغني**: اللطف، ج١٣، ص٢٩٣.

والأسقام. ولكن هل يجوز أن يبتدئ الله سبحانه العبد بهذه الآلام ثم يعوضه بعد ذلك؟ يرى الجبائي أن ذلك جائز، فما دامت هذه الآلام والأسقام سبيل العبد إلى نيل العوض كان ذلك سبباً كافياً في جوازها عنده. والجبائي وإن كان يجيز أن يبدأ الله العبد بالعوض من غير أن يؤلمه إلا أنه يذهب إلى أن الله سبحانه علم أن العبد لا ينفعه العوض إلا على ألم متقدم. ذلك أن الألم المتقدم يجعل العوض مستحقاً في حين أن التفضل بالعوض من غير أن يتقدمه ألم يجعل التفضل غير مستحق. والعوض، كما ينقل عنه الشهرستاني، يتفضل عن التفضل بوجهين: أحدهما أن في العوض تعظيماً وإجلالاً للعبد إلى جانب النعيم الذي يتنعم به. والثاني أن في العوض قدراً زائداً على التفضل بزيادة مقدار لا بزيادة صفة[1]. إذا فالآلام والأسقام إنما حسنت أو بتعبير آخر أمكن اعتبارها شراً في المجاز لما يعقبها من عوض عليها. وهذا العوض هو واجب على الله سبحانه.

لم يكتف المعتزلة بإيجابهم العوض على الله سبحانه على الآلام التي يصاب بها المكلف، بل هم قد وسعوا من دائرة العوض لشمل أيضاً الأطفال والبهائم. فبالنسبة للأطفال يقدم لنا الأشعري ثلاثة آراء للمعتزلة في إيلام الأطفال. فالرأي الأول، وذهب إليه بعض المعتزلة، يقرر أنه تعالى يؤلمهم لا لعلة، وينكر هذا الفريق أن الله سبحانه يعوضهم في الآخرة أو أن يعذبهم. والرأي الثاني وهو لجمهور المعتزلة يرى أن الله سبحانه يؤلمهم عبرة للبالغين ثم يعوضهم وإنه لو لم يعوضهم لكان إيلامه إياهم ظلماً لهم. والرأي الثالث، وهو لأصحاب اللطف، يقرر أن الله سبحانه يؤلمهم ليعوضهم. فالألم بحسب هذا الفريق صلاح لهم لأنه سبب في نيلهم للعوض، وعند هؤلاء أنه يجوز أن يكون إعطاؤهم إياهم ذلك العوض من

---

(١) الشهرستاني، مرجع سبق ذكره، ٩٤-٩٥.

غير ألم أصلح، إلا أنه ليس عليه سبحانه فعل الأصلح[1].

نحن إذن أمام اتجاهين، اتجاه يذهب إلى عدم وجود العوض على الآلام، ويمثله الرأي الأول، واتجاه يرى وجوب العوض ويمثله الرأيان الثاني والثالث. وإذا تركنا جانباً الرأي الأول القائل بعدم وجوب العوض إذ سوف تكون لنا عودة إليه. لوجدنا أن غالبية المعتزلة تقول بوجوب العوض. فالرأي الثاني هو لجمهور المعتزلة، والرأي الثالث لأصحاب اللطف ومجموعهم يمثل غالبية المعتزلة.

وبالنسبة لعوض البهائم فقد أوجب المعتزلة أيضاً على الله سبحانه أن يعوض البهائم على ما ينالها من آلام. وينقل لنا الأشعري آراء المعتزلة في عوض الحيوانات كالتالي:

«واختلفوا في عوض البهائم على خمسة أقاويل:

فقال قوم إن الله سبحانه يعوضها في المعاد، وأنها تنعم في الجنة وتصور في أحسن الصور، فيكون نعيمها لا انقطاع له.

وقال قوم يجوز أن يعوضها الله سبحانه في دار الدنيا، ويجوز أن يعوضها الله في الموقف، ويجوز أن يكون في الجنة على ماحكينا عن المتقدمين.

وقال جعفر بن حرب والإسكافي: قد يجوز أن تكون الحيات والعقارب وما أشبهها من الهوام والسباع تعوض في الدنيا أو في الموقف، ثم تدخل جهنم فتكون عذاباً على الكافرين والفجار ولا ينالها من ألم جهنم شيء كما لا ينال خزنة جهنم.

وقال قوم: قد نعلم أن لها عوضاً ولا ندري ما هو.

(1) الأشعري، مرجع سبق ذكره، ج١، ص٢٩٢.

وقال عباد: أنها تحشر وتبطل»[1]

إذن باستثناء عباد فإن المعتزلة ترى أن الله سبحانه يعوض البهائم على ما ينالهـا من الام، على خـلاف بينهم هل تعـوض في الدنيـا أو في الموقف أو في الآخرة.

لاح من العرض السابق أن الآلام والأسقام التي يصاب بها المكلف وغير المكلف من الأطفال والبهائم سوف ينالهم عوض عنها يوم القيامة. ولعل هذا السبب في جواز اعتبارها شراً في المجاز. إذ في المحصلة النهائية فإن هذه الشرور خير لما تؤدي إليه من العوض. وهكذا يبدو أن المعتزلة قد لجأت إلى فكرة العوض لتبرير وجود الشر الطبيعي في العالم.

ما سبق كان عرضاً لموقف الجبائي من الآلام والأسقام. ولعل هذا يجعلنا نفهم بصورة أفضل موقف عباد بن سليمان في اعتراضه عليهم بأن نسبة الشر المجازي إلى الله سبحانه هي في الحقيقة قول بأن الله فاعل للشر حقيقة، ومن هنا كان موقفه بأن الله تعالى لم يخلق الشر بوجه من الوجوه لكي لا ينسب إلى الباري سبحانه فعل الشر. والحقيقة أن موقف عباد لا يفهم إلا من خلال موقفه من فكرة العوض التي نادى بها قدماء المعتزلة. إذ أن عباداً يرفض فكرة المعتزلة في أن الآلام إنما حسنت لوجود العوض عليها، ويذهب إلى أنها إنما حسنت لوجود الاعتبار من المكلف. أي أن الله سبحانه يصيب العبد بهذه الآلام لكي يعتبر العبد. ومن هنا حسنت هذه الآلام. ففي معرض سرده لآراء المذاهب في الآلام يصور لنا القاضي عبدالجبار مذهب عباد كما يلي: «ومنهم من قال إنها [أي الآلام] تقبح إلا أن يكون فيها نفع أو استحقاق، لكنهم لم يجوزوا أن يكون النفع الموجب لحسنها الأعواض

(١) المرجع السابق، ج١، ص٢٩٣-٢٩٤.

وقالوا إنما تحسن للاعتبار والمصلحة، وأنكروا إثبات العوض، وهذه طريقة عباد»[1] . فعباد يرفض إذن إيجاب العوض على الله سبحانه على ما ينال العبد من آلام وأسقام، ثم هو يقدم البديل لفكرة العوض ذاهباً إلى أن الآلام إنما يترتب عليها من اعتبار. وعليه فلما كانت هذه الآلام لا يجب عليها العوض في الآخرة فإنه لا يمكن بحال من الزحوال أن تكون شراً بوجه من الوجوه. وبالفعل فإذا جاز اعتبار الآلام شراً في المجاز، كما هو رأي المعتزلة، فإن ذلك كان فقط بسبب وجود العوض عليها في الآخرة، مما يعني أنها في الأصل كانت شراً، وأن العوض جاء لكي يخفف من اعتبارها شراً حقيقياً بأن تكون خيراً لما تؤدي إليه من عوض. ومن هنا كان اعتراض عباد عليهم والذي ينقله الأشعري كالتالي: «وهو يعارض المعتزلة فيقول لهم: إذا قلتم إن الباري فعل فعلاً هو شر على وجه من الوجوه، فما أنكرتم من أن يكون شريراً»، بمعنى أن كونها شراً في المجاز يعني أن الفعل في الأساس كان شراً. فقد فعل الله سبحانه ما هو شر فما المانع من نسبة الشر إليه إذاً؟ خصوصاً على رأيهم من أن من كثر منه فعل الشر يسمى شريراً. ولعباد حجتان يدعم بهما رأيه يوردهما القاضي عبدالجبار كالتالي:

«اعلم أن من مذهب عباد أن الإيلام يحسن من الله تعالى دون العوض، ويجعل الوجه في حسن ذلك الاعتبار. . وله في هذا الباب شبهتان اثنتان:

إحداهما: أن أحدنا يستحق ما يستحقه ثواباً أو عوضاً بفعل نفسه، والإيام من فعل الله تعالى فلا يجوز أن يستحق عوضاً.

والثاني: هو أنه لو كان يحسن من الله تعالى الإيلام للعوض، لكان يحسن منا الألم للعوض، سيما على مذهبكم أن الحسن

(1) **المغني**، ج١٣، ص٢٢٧.

والقبيح إنما يحسن ويقبح لوقوعه على وجه متى وقع على ذلك الوجه قبح أو حسن من أي فاعل كان»[1]

إذن فالإيلام، بحسب رأي عباد، يحسن من الله سبحانه لا للعوض وإنما لوجود الاعتبار. ففي حجته الأولى يقرر أن الثواب والعقاب إنما يستحقه الإنسان إذا كان مقابلاً لفعل قد قام به الإنسان. أما الإيلام فهو من فعل الله تعالى فلا يجوز أن يترتب عليه عوض. أما في حجته الثانية فهو يحاكم المعتزلة إلى أصلهم المشهور بالحسن والقبح العقليين. إذ بناء على هذا الأصل فإن الفعل إنما يحسن أو يقبح لوقوعه على جهة معينة، وذلك بغض النظر عن الفاعل له. ولما كان يقبح منا إيلام الغير لكي نثيبهم بعد ذلك وجب أن يقبح من الله تعالى أيضاً أن يؤلم الآخرين لكي يثيبهم بعد ذلك، وتجويز ذلك بالنسبة لله سبحانه فيه نقض لأصل الحسن والقبح العقليين.

أما وقد عرفنا رأي عباد في الإيلام والاعتبار فنحتاج أن نعرف وجهة نظره في إيلام كل من الأطفال والبهائم. ذلك أنه إذا كان يحسن من الله تعالى أن يؤلم المكلف للاعتبار فذلك لأن المكلف يصبح منه الاعتبار، أما الأطفال والبهائم فلا يصح منهم الاعتبار فكيف يبرر عباد إيلامهم؟ لقد مر بنا عندما استعرضنا آراء المعتزلة في عوض البهائم أنه من بين خمسة آراء كان هناك أربعة آراء ترى وجوب العوض على ما ينال البهائم من آلام، والرأي الخامس لعباد يرى أنها تحشر وتبطل. فعباد لا يرى إذاً للبهائم عوضاً عما ينالها من آلام. والحقيقة أن هذا يتفق مع موقفه الأساسي من أن العوض عن آلام يعني أن الفعل في الأساس كان شراً. أما مسألة الاعتبار من الحيوان وهو لا يملك أن يعتبر فنحن لا نملك مع عدم توفر النصوص الكافية إلا أن يكون حكمنا استنتاجاً منا. وعليه فيمكننا أن نقول بأن إيلامهم حسن

(١) القاضي عبدالجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص٤٨٩-٤٩٠.

لكي يعتبر بهم غيرهم. وبالنسبة لإيلام الأطفال فنحن لا نتوفر على رأي لعباد في هذه المسألة. إلا أننا يمكننا أن نبني على رأيه في إيلام الحيوانات فنقول إنه لا يرى لهم عوضاً، وأن إيلامهم حسن لكي يعتبر بهم غيرهم ممن يصح منه الاعتبار. يرشح لهذا الاستنتاج أيضاً ما سبق وأن ذكرناه آنفاً عند استعراضنا لآراء المعتزلة في إيلام الأطفال من أن هناك من يرى أنه لا عوض للأطفال عما يصيبهم من آلام. فيمكننا أن نقول، وبطريق الاستنتاج أيضاً، إن عباداً من هؤلاء.

يمكننا وضع الموقف المعتزلي من الشر الطبيعي على النحو التالي. من الواضح أن فاعل الآلام والأسقام هو الله سبحانه، إذ لا يمكن أن تنسب إلى غيره. وبالتالي فلا بد من أن تكون خيراً -أو على حد تعبيرهم- شراً في المجاز، وذلك بناء على أن الله تعالى لا يفعل الشر، أو ما هو عبث أو فساد. إلا أن المعتزلة فيما يبدو لم يمكنهم ذلك إلا بإيجابهم العوض على الله تعالى على هذه الآلام. وهذا العوض بدوره أصبح دليلاً، وربما من حيث لا يشعرون، على أن الفعل في الأصل كان شراً، وأن العوض جاء لتبرير وجود هذا الشر، إذ هذا على الأقل ما يكشفه موقف عباد منهم. إن موقف عباد من المعتزلة واعتراضه عليهم يشير إلى تساؤل مفاده أنه إذا كان الله سبحانه يفعل الألم ثم يعوض عنه، والحال أن الألم شر وأن العوض جاء لتبرير هذا الشر، فلماذا يفعل الله سبحانه الشر ثم يعوض عنه؟ كان يمكنه جل وعلا وهو القادر على كل شيء أن لا يفعل الألم ما دام شراً خصوصاً وأنه يجب عليه العوض عنه. إن عباداً باعتراضه على المعتزلة يكشف لنا عما في موقف المعتزلة من تناقض داخلي ناشيء من افتراضهم أن الله تعالى لا يفعل الشر ثم لما وجدوا هذه الشرور والشيئات في العالم لجأوا إلى فكرة العوض لتبرير وجود هذه الشرور والسيئات في العالم.

لم يكن الموقف الذي أخذه عباد من المعتزلة موقفاً منعزلاً ووحيداً، بل لقد

عمل اعتراضه وموقفه منهم على أن عملت المعتزلة على تعديل موقفها من مشكلة الشر الطبيعي. فهذا ما تكشفه لنا التورات اللاحقة في المذاهب. فمع أبي هاشم الجبائي (٣٢١هـ) وتأثراً بموقف عباد أصبح الموقف هو الجمع بين العوض والاعتبار. فالألم والمرض يحسنان لكل من العوض والاعتبار. والعوض يخرجها عن كونها ظلماً والاعتبار يخرجها عن كونها عبثاً. ولعل هذا الرأي هو الذي ساد بعد ذلك إذ نجده لدى القاضي عبدالجبار (٤١٥هـ) ينافح عنه في كتبه[1]، إلا أن تتبع التطورات اللاحقة في المذهب المعتزلي من هذه المسألة أمر خارج عن نطاق بحثنا هذا.

** **

٣ - الملاحظات الختامية:

في الختام يمكننا أن نجمل ما ورد في هذا البحث في النقاط التالية:

١ - كانت استراتيجية المعتزلة في مواجهة مشكلة وجود الشر في العالم أن قاموا بتقسيم الشر إلى نوعين أو فئتين: حقيق ومجازي. فما كان شراً حقيقياً فهو من فعل الإنسان، وما كان شراً في المجاز فهو من فعل الله تعالى.

٢ - في معالجتهم لمشكلة الشر لم يتمكن المعتزلة من الوفاء لأصليهم المعروفين بالتوحيد والعدل. أما بالنسبة لأصل التوحيد فلقولهم بوجود فاعل مستقل بجوار الله سبحانه هو الإنسان، وأن أفعال الإنسان لا تقع بالتالي ضمن دائرة الإرادة الإلهية. أما بالنسبة لأصل

---

(١) انظر: تفصيل الخلاف بين كل من أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم وترجيح القاضي عبدالجبار لرأي الأخير في كل من **المغني** ج١٣، ص٢٢٧-٢٢٩؛ **وشرح الأصول الخمسة**، ص٤٩٣؛ قارن **الجبائيان** لعلي فهمي خشيم ص١٣٣-١٣٤.

العدل فلتجويزهم صدور الشر منه تعالى بدليل إيجاب العوض عليه سبحانه.

٣ - أظهر لنا موقف عباد أن المعتزلة وإن اتفقوا في المسائل الرئيسية إلا أنه فيما وراء ذلك تتشكل ضمن المنظومة الاعتزالية آراء واتجاهات يمكن أن تشكل مذهباً مستقلاً تجاه المشكلات الميتافيزيقية المختلفة.

** **

قائمة بأسماء ومراجع البحث

١ - الأشعري، أبو الحسن. مقالات الإسلاميين واختلافات المصلين، تحقيق محي الدين عبدالحميد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط١، ١٣٩٦-١٩٥٠.

٢ - خشيم، علي فهمي، الجبائيان، طرابلس -ليبا، دار مكتبة الفكر، ١٩٦٨.

٣ - الخياط المعتزلي، أبو الحسين عبدالرحيم بن محمد. الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، تحقيق د. نيبرج، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٧.

٤ - الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم، الملل والنحل، تحقيق عبدالأمير مهنا وعلي حسن فاعور، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

٥ - صبحي، أحمد محمود، في علم الكلام، القاهرة، مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٧٨م.

٦ - صعب، أديب. المقدمة في فلسفة الدين، بيروت، دار النهار للنشر، ط٢، ١٩٩٥م.

٧ - الهمداني، القاضي عبدالجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تحقيق وتقديم د. عبدالكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، ط١، ١٣٨٤هـ-١٩٦٥م.

٨ - الهمداني، القاضي عبدالجبار بن أحمد، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج١٣، اللطف، تحقيق د. أبوالعلا عفيفي، باشراف د. طه حسين، ومراجعة د. إبراهيم مدكور. القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٣٨٢هـ-١٩٦٢م.

****